

## 個人主義の「淋しさ」

新 矢 昌 昭

### 〔抄録〕

「経済的個人主義」「宗教的個人主義」を二つの柱とする近代個人主義は、近代化によって非西洋の社会にもたらされることになった。しかし、その場合の多くは、経済的個人主義という自己充足的な個人であり、宗教的個人主義の非西洋社会での確立は非常に困難をとまなうものであった。その困難を体言している人物の一人として夏目漱石を取り上げてみる。彼は、自己の「個人主義」を「淋しい」ものとして位置付けている。この「淋しさ」を論及することによって、非西洋社会における個人主義の確立の困難さを示せると思われる。

キーワード：夏目漱石，個人主義，「淋しさ」，「自然」

### はじめに

個人主義という言葉は、西欧社会に成立した一つの価値である、ということをもまず認識しておかねばならない。勿論、前近代の社会にも「個人」がなかったというのではない。しかし、個人主義は近代イデオロギーの中で初めて登場したのであって、生物学的、超歴史的な経験的主体としての個人ではない。「経験的主体としての個人はどんな社会においても存在するが、精神的存在としての個人が見いだされるのは近代社会においてのみである」<sup>(1)</sup>からだ。つまり、集団の中での個人は、どんな社会においても見られるが、個人そのものに価値を持たせる社会は近代西洋においてのみ見出されたのである。作田啓一のいうように、基本的に近代個人主義とは「発生条件から見れば、宗教的個人主義と経済的個人主義が、個人主義全体の中の二つの中心である」<sup>(2)</sup>。この近代個人主義は、西洋でのみしか誕生しなかったが、近代化という波によって、西洋以外にも知られることとなった。しかし非西洋における近代化過程は、一般的に経済領域でまず起こり、次いで政治領域で起こり、「社会－文化的領域において最も起りにくく、したがって最も起るのが遅い」<sup>(3)</sup>といわれている。近代個人主義の内、本稿で取り上げる「宗教的個人主

義」は、従って、もっとも起こりにくい社会－文化領域に属するのであるから、容易に根付くはずはない。代わって経済領域に近い「経済的個人主義」は蔓延したのだが。

そもそも日本において、個人主義、或いは個人という言葉自体が、近代以降翻訳された言葉であった。柳父章によると、個人は『英華辞典』の「一個人」を継承しているが、この「個人」の「個」とは、一個、二個と数える時の個であり、そしてこの訳語は「individualの意味を伝える訳語をあきらめ、放棄し、『英華辞典』経由の、違和感のある、意味の乏しい漢字造語に逃避した」という。つまり、この個人は、原語であるindividualに対応する日本語に「望ましいものは現実に欠けている」ことを示していたのである。<sup>(4)</sup>この個人主義という言葉は、そもそも個人が生まれていなかった地盤に、いわば「形」として導入されたものなので内容を伴うものではなかったのである。

そして現代においても、この個人主義は、日本の社会において確立しているとは認めがたい。だとすれば、この個人主義という理念は西洋のみのものであり、西洋以外では存在しないのであろうか。しかし、この言葉が近代過程における知識人階級によって自覚し、使われていたことも事実である。そこで、この語が、自覚した人物によってどのように捉えられていたのかが、問題となる。即ち、日本において「個人主義」が成立する場合、どのような前提、要件が満たされなければならなかったのであろうかということである。この人物の一人として、ここでは夏目漱石を取り上げてみる。漱石は自らの「個人主義」を披瀝するにあたり、「淋しさ」を強調している。何故、「個人主義」であることに「淋しさ」を味わねばならなかったのであろうか。この「淋しさ」こそは、個人が日本社会において確立することの困難さを示しているのではなかったのか。そこから、この「淋しさ」を解明することによって、非西洋圏における「個人主義」確立の一つの事例を示すことができるであろう。つまり、本稿の視点は非西洋圏において個人主義は可能かということにある。

## 一. 漱石の「個人主義」

「個人主義」の「淋しさ」について漱石が端的に触れているのは、「私の個人主義」である。この内容は、前半でイギリス留学中獲得した「自己本位」が述べられ、後半で、「個人主義」の問題点が述べられている。漱石は個人が自由である為には、義務が必要だといった上で、自らの「個人主義」を述べている。

個人の自由は先刻御話した個性の發展上極めて必要なものであって、その個性の發展がまた貴方がたの幸福に非常な關係を及ぼすのだから、どうしても他に影響のない限り、僕は左を向く、君は右を向いても差支ない位の自由は、自分でも把持し、他人にも附与しなくてはなるまいかと考えられます。それが取も直さず私のいう個人主義なのです。

しかし、個人主義者は、同時に次のような経験をしなければならない。

党派心がなくて理非<sup>りひ</sup>がある主義なのです。朋党<sup>ほうとう</sup>を結び団隊<sup>だんたい</sup>を作って、権力や金力のために盲動<sup>もうどう</sup>しないという事なのです。それだからその裏面には人に知られない淋しさも潜<sup>ひそ</sup>んでいるのです。既に党派でない以上、我は私の行くべき道を勝手に行くだけで、そうしてこれと同時に、他人の行くべき道を妨げないのだから、ある時ある場合には人間がばらばらにならなければなりません。其所が淋しいのです。（中略）私は他の存在<sup>ひと</sup>をそれほどに認めている、即ち他にそれだけの自由を与えているのです。だから向こうの気が進まないのに、いくら私が汚辱<sup>おじよく</sup>を感じることがあっても、決して助力は頼めないのです。其処<sup>そこ</sup>が個人主義の淋しさです。個人主義は人を目標として向背<sup>こうはい</sup>を決する前に、まず理非<sup>りひ</sup>を明<sup>あき</sup>らめて、去就<sup>きょしゅう</sup>を定めるのだから、或場合にはたった一人ぼっちになって、淋しい心持ちがするのです。

しかし、何故、漱石のいう「個人主義」で、人は「淋しさ」を感じなければならないのであろうか。この「淋しさ」は何処から来るのだろうか。この「淋しさ」について、小森陽一は、他者の考え方の『理非を明らめ』たうえて、自らが主張すべきことがあれば、たとえ『たった一人ぼっちになっ』たとしても、それをあえて実践するという、単独性を生きぬこうとする覚悟<sup>(5)</sup>といい、小宮豊隆も道理は人を超えたものであって、道理に従うことは、例え愛する人をも踏み進んでいかねばならない。「然し道理に従ふといふ以上、人はその淋しさに堪へるだけの、覚悟を立てなければならない」という<sup>(6)</sup>。土居健郎は、「もっとも個人主義なのだから、個人がばらばらでも文句は言えないはずだが、しかし、問題はそのばらばらの個人が滅多に自立していないという事実である」という<sup>(7)</sup>。これらは概ね、個人主義として生きるということは、人間にとっての「理非」「道理」に従い、また「自立」しなければならないから「淋しさ」を味わわねばならない、としている。しかし、問題はこの「淋しさ」を生じさせる漱石の、否、非西洋圏における「個人主義」の確立の困難さにあると思われる。つまり、非西洋における「個人主義」そのものに「淋しさ」を伴わねばならない要件があるように思われる。従って、この「淋しさ」を生じさせる「個人主義」を解明することによって、漱石或いは非西洋圏での「個人主義」の在り方自体が明確になろう。だが、その前に、漱石を一旦離れ、個人主義とは何かを問う必要がある。

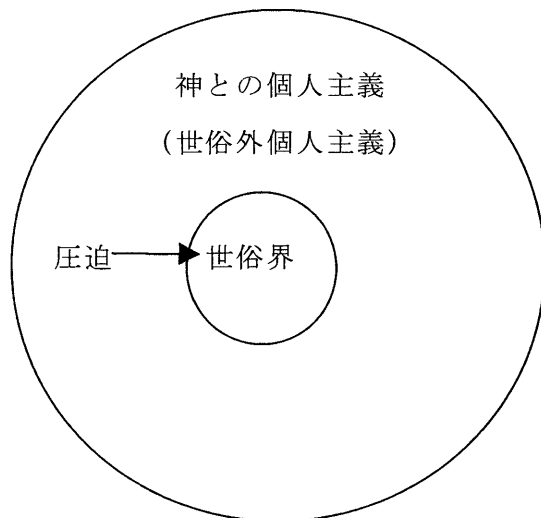
## 二. 個人主義の成立

一体この西洋を起源とする個人主義とは、そもそも如何にして形成されたのだろうか。これを概観することによって、漱石の「個人主義」がどのように形成されたのかを論じることができる。

人類学者であるL・デュモンは、社会を個人に価値を置く個人主義と、全体に価値を置く全体論（フォーリズム）に二分し、個人主義が如何に生まれたかを考察していくが、その個人主

義はインド社会と西洋社会との比較によって見出した解脱のためや隠遁生活者である「世俗外個人」に起源があるという。この世俗外個人を重視するのは、「世俗に対する異化こそが個人の精神的成長の条件である。世界を放棄するということは直ちに、現世における生活の相対化につながる」からである。そして、この世俗外個人は、キリスト教、ヘレニズム世界周辺にも見られたのであった。しかし、キリスト教は「神との関係にある個人」を説き、決定的に世俗外個人の意義を持たせていた。何故なら、個人の魂は神と繋がる父子関係によって永遠の価値を担い、この関係によって、人間の友愛も生まれるからだ。「たとえ社会の諸制度が神によって作られたものとしてあるとしても、この通常の枠を超えた断定は人間世界や諸社会制度を超越した平面で成立している。個人の無限の価値は、同時にありのままの世界の価値を低落させる」のである。現実世界（全体論の社会）は、神と直接的な関係の下では低い価値を持つに過ぎないのである。つまり、ここには神との関係による個人と現世秩序のヒエラルキー化が見られ、世俗秩序は絶対的な価値に従属するものとして相対化され、ここに序列化された二分法が成立するのである。そして、この神との関係が現実世界に持ち込まれることによって世俗内的個人主義が生まれるのである。これを図式化したのが、図1である。外円は、神との関係による個人主義であり、内円は世俗における必要性、義務、服従をあらわしている。この図から近代個人主義の誕生が説明できる。至上の価値である外円に取り込まれた世俗生活の内円が圧迫されると、世俗生活は次第に侵食され、やがては世界の不均衡性が完全に消滅する。それによって円は統一化され全体論は姿を消す。「そして現世における生活はその至上価値に順応するものとなり、こうして世俗外個人は近代的世俗内個人となる<sup>(8)</sup>」。これが個人主義誕生のプロセスである。デュモンの要点は世俗外個人が世俗内個人に移行した時に、全体論を解体させ個人主義の社会が成立することにある。この最終的な成立をデュモンはカルヴァンによってと見ている。つま

図1



り、宗教改革によってカルヴァンが「個人主義的価値の適用を制限する全体論的性格を持つ原則は認めなかった」ことによって、世俗外個人が世俗内を支配するようになったからである。<sup>(9)</sup> 又作田啓一はこの最終的な段階を、次のようにいう。「宗教改革によって聖職者と俗人の区別がなくなった時、神との接触を専門とする聖職者がいっていた人格の尊厳の観念、人はすべて神の愛に照らされている限り尊厳に値するという観念が、俗人にも共有されることになった」<sup>(10)</sup>と。

では、デュモンのようなキリスト教を持たない文化圏においては、個人主義は誕生しないのであろうか。その答えは「然り」である。デュモンがいうように、世俗外個人は非西洋圏にも存在するものの、この「近代個人主義はきわめて例外的な現象である」からだ。<sup>(11)</sup> しかし、このデュモンの論考は、個人主義社会の「誕生」を考察していることに注意する必要があると思われる。<sup>(12)</sup> では、漱石は如何にして「個人主義」でありえたのだろうか。非西洋圏の全体論的な社会の中で、個人が成立するにはどのような要件を満たさなければならないのだろうか。

### 三 超越的存在としての「自然」

先ほど見たように、個人主義は超越的存在と交わる世俗外個人に起源があり、そして世俗内に移行することによって、初めて個人となるのであった。その際、注意すべきは、この世俗外個人が必ずしも絶対的な「神」を想定しなくてもいいということである。ヘレニズム期の哲人は、理性を追求する為に「社会生活を個人の背景に押しやること」に価値があり、「賢者になるためには、まず世俗を捨てなければならぬ」<sup>(13)</sup> だったからである。つまり、作田のいうように「個人は世俗の共同体の秩序の外で生まれる。彼はその秩序の外で神あるいは自然といったなんらかの超越的存在と交わる。(中略) 世俗外で超越的存在と同化し、個性性の枠を越えた時点で個人となる」<sup>(14)</sup> のだ。

作田は、日本においてこのような世俗外個人を見出すとすれば、「隠遁者」になるという。勿論漱石が「隠者」だったというのではなく、ここで問題となるのは、象徴の領域であり、「小説を書く立場が超俗界にある」ということにある。そして漱石が個人主義であるのは、超越的存在としての「自然」を「生の拠りどころ」とする世俗外個人であったが、彼はそこにとどまることなく、「現実世界」の中で他者との融合の道を探求したからであるという。そして、その「淋しさ」とは自己の依拠に伴うものではなく「自己を超えた大きな力＝『自然』によって動かされていることを知っている人間の孤独なのである」という。<sup>(15)</sup> この漱石の「自然」については、「死んだ自然」であって、「その中では人間は解体し尽くされ、粉末となって拡散」し、また「人間は無の中に解体させられていく」ものであるという。<sup>(16)</sup>

以上のような、デュモンにヒントを得、日本社会における個人主義を思想・文学に見出そうとする作田の論点は、大いに評価すべきであろう。特に、漱石が個人主義であるための「自然」

の位置付けは、重要である。作田のいうように、漱石にとっての「自然」は、超越的な意味を持ち、拠り所になっていたと思われる。しかし、漱石の「自然」は後に見るように多義的な意味を持っており、この「自然」を明らかにしなければ「淋しさ」の意味も捉えられないであろう。そこで漱石の「自然」を、問い直す必要があると思われる。阿部謹也も漱石は隠遁者ではないが、漱石の作品には世間や社会に背を向けるという隠遁的な傾向があるという。そして、「隠者とは日本の歴史の中では例外的にしか存在しえなかった『個人』にはかならない。日本で『個』のあり方を模索し自覚した人はいつまでも、結果として隠者的な暮らしを選ばざるをえなかったのである」<sup>(17)</sup>、というように隠者であることが個人の前提であるとしている。阿部は、個人主義を問題としていないので、世俗外個人としての漱石が求めた真理について述べていないが、漱石が隠者的であり、また隠者こそが個人であったという視点は参考になろう。

従って、問題となるのは、世俗外個人として漱石を見るならば、彼が作品をどのような態度で書いていたのかということになると思われる。何故ならば、隠者は真理を求めるために世俗を逃れたのであるから、同じように書くことを通して、真理を求める漱石の態度こそを問題としなければならないからである。つまり、漱石に世俗外個人をみるならば、漱石は小説を書くということにどのような真理を求め、超越的な存在と結びついたのか、ということである。そこで初めて、漱石にとって真理であり、個人主義であるための超越的な存在としての「自然」とは何か、が重要となってくるのである。即ち、漱石は如何にして、世俗外個人となり、また彼が依拠する「自然」とは、何だったのかを問わねばならない。

先ず世俗外個人としての漱石について考えてみよう。漱石は、次のように自己の小説を書く立場を述べている。

(自然文学の) 作物は、第一義の道念に触れて居るかも知れぬ。然し其第一義といふのは生死界中に在っての第一義である。どうしても生死を脱離し得ぬ煩惱底の第一義である。(中略) もし生死の関門を打破して二者を眼中に措かぬ人生観が成立し得るとすると今の所謂第一義は却って第二義に墮在するかも知れぬ。俳味禅味の論がここで生ずる。(「高浜虚子著『鶏頭』序」)

桶谷秀昭は、漱石の「生死の関門」を突破した境地は、あくまで仮説であるが、「しかしこの絶対境をどこかでかえこんでいなければ、個人がそれじたいとして価値あるとする近代社会の相対的な価値関係に耐え、それを立体的に眺め描くことは不可能であるという認識」であるという。<sup>(18)</sup> この「生死の関門を打破」するというのが彼の文学の目的であったとすると、漱石の文学に求める態度は、真理或いは超越的存在を求める隠遁者と同じであるといえる。漱石は俗世に生活していたが、その「生死の関門を打破」するために小説を書くという隠遁的な行為は、真理を求める世俗外個人であるといえよう。だが、世俗外個人である為には、その前提として超越的な存在と交わらねばならない。漱石の場合、「生死の関門を打破」した彼方にあると信じたものが、その超越的な存在であるといえよう。そこで、この超越的存在を目指していた世俗

外個人である漱石にとって、この超越的存在とは何かということになるが、これが作田のいう「自然」であろう。

漱石は、多義的に「自然」という言葉を使っているといったが、漱石は「自然」にどのような意味を持たせていたのかが重要になる。確かに漱石の作品には、「自然」が数多く使用されているが、しかし、漱石が「かの自然と云ふ文字は、(中略)一切万物に適用すべき語<sup>(ママ)</sup>はながら、特に文学に於ては、其意義を縮めて人間の自然と山川の自然と限劃するも差し支へなからん」(『英国詩人の天地山川に対する概念』)というように、彼にとっての「自然」は当初から基本的には大きく二分されていたように思える。恐らくこの捉え方は、natureの翻訳の影響があると思われる。相良亨によると、山川草木の総称、自然科学等、客体としての自然は明治30年代に定着したのであったが、従来の自然は『自然の』『自然に』のように形容詞・副詞として用いられており、『おのずからの』『おのずからに』の意味をもつものであった<sup>(19)</sup>。そしてこの「おのずから」とは、「もともとある主語的存在があり、その様態、その動きについて、それが他の力によることなく、その存在に内在する力によってなることを意味する」。つまり「明治三十年代以降における自然は、一面においてNatureの訳語であろうとしつつ、他面においては、宗教的自然観などといわれる伝統的自然観を継承するものであったのである<sup>(19)</sup>」といい、この二つの解釈が可能であったのは、仮定として、「おのずから」や自然の主語を考えるとすれば、「宇宙」の「おのずから」・「宇宙の自然」となる。近世においてこれは「天地の自然」として表現されたが、天地は「おのずから」の生成とそこから生成される万物であるから「天地の自然」が「天地自然」となり、「さらに天地を落として自然が独立してくる可能性があり、それが自然という翻訳語の定着につなが<sup>(20)</sup>」ったからであるという。この相良の自然観は漱石の「自然」を考えると、大いに参考となる。漱石の「自然」も、この「山川草木の自然」と「おのずからとしての自然」に前提があるように思える。これを漱石のいう、A「山川の自然」、B「人間の自然」と対比すると、以下のようなものが作品から取り上げられる。

A、私は青くよみがえろうとする大きな自然の中に、先生を誘い出そうとした(『ころ』上二十六)

B、1「今日始めて自然の昔に帰るんだ」と胸の中でいった。(中略) 始から何故自然に抵抗したのかと思った。(『それから』十四)

2 道徳に加勢するものは一時の勝利者には違ないが、永久の敗北者だ。自然に従うものは、一時の敗北者だけれども永久の勝利者だ(『行人』帰ってから二十八)

3 こういふ不愉快な場面の後にはたいてい仲裁者としての自然が二人<sup>ふたり</sup>のあいだにはいつてきた。二人はいつとなく普通夫婦のきくような口をききだした。けれどもある時の自然はまったくの傍観者に過ぎなかった。夫婦はどこまで行っても背中合わせのままで暮らした。(『道草』五十五)

4 女は前後の関係から、思慮分別の許す限り、全身を挙げて其所<sup>そこ</sup>へ拘泥<sup>こだわ</sup>らなければならなか

った。それが彼女の自然であった。然し不幸なことに、自然全体は彼女よりも大きかった。彼女の遥か上にも続いていた。公平な光を放って、可憐な彼女を殺そうとして憚らなかつた。（中略）拘泥るごとに、津田と彼女の距離はだんだん増して行つた。大きな自然は、彼女の小さい自然から出た行為を、遠慮なく蹂躪した。（『明暗』百四十七）

5 仕合せな事に自然は思ったより残酷でなかつた。彼女は自分の弱点を浚け出すと共に一種の報酬を得た。今までどんなに勝ち誇つても物足りた例のなかつた夫の様子が、少し変わった。（『明暗』百五十）

このように漱石は「自然」に、多義的な意味を持たせていることが分かる。しかし、平井敬員によると、「漱石にとって外在的・超越的〈山川の自然〉なるものは存在しない。〈山川の自然〉は彼が現世的論理に神経を疲れさせた時、その休息のために設けられた一時的な避難場所にすぎない」という<sup>(21)</sup>。とすると、漱石にとっては、Aではなく、Bのような「自然」が重要になる。つまり、漱石の「自然」は、伝統的な人間にとっての「おのずからとしての自然」を重視しているといえよう。

B1, 2のような「自然」は、今西順吉が「社会規範に対抗しても貫かねばならない、いわば人間の絶対的な価値基準<sup>(22)</sup>」というように、人間の内面を扱っていることが分かる。つまり、この「自然」は、自己の本源的な信念であるといえる。だから逆にいうと、倫理的な側面は持っていない。

そこで、重要となってくるのは、B3～5のような人間を超えているように捉えられる「自然」に、漱石は超越的な価値を持たせていたのか、ということである。大石嘉美は、「〈人間の意味を超えてこの世界に存在し、人間の個人的・社会的な営みを本来あるべき方向へ導こうとする、一種の力を〉意味する」という<sup>(23)</sup>。大石の「自然」の捉え方は、作田と同じように漱石の内面から超えたものを言い表していると思える。

これらに対して、柄谷行人は、漱石において「自然」はフィジカルなものを通して認識され、そして「自然」は「意識」の外に広がる非存在の闇であるが、漱石は「自然」を神とも天とも呼ばない、あくまでも「自然」なのである。「なぜなら、漱石は超越性を、ものの感触いいかえれば生の感触を通してしか見出そうとしなかつたからである」という<sup>(24)</sup>。樋野憲子は、『道草』の自然について、「技巧や策略に対立し、倫理や論理をも超越した純粋な公正さといったものであり、人間の存在をこえた所で人間を動かしている」。しかし、人間を超えた自然といっても、自然に漱石が超越的絶対的な価値基準を認めていたことを意味せず、「それが人間の知性によっては認知する事のできないものであるが故に、人間以上のものとされるのであって、自然はあくまでも人間の内にあるのである」という<sup>(25)</sup>。また阿満利磨は、『明暗』を引用し、漱石は自意識の中に「大きな自然」と「小さい自然」を発見し、「小さい自然」とは自意識（エゴイズム）であるとし、「大きな自然」とは自意識を客観的に見、全体が見えてくるときの意識だという<sup>(26)</sup>。これらの考察は、漱石の「自然」が漱石にとって、超越性を持たず内在していたとして捉えている



ように思える。つまり漱石にとっての「自然」は、人間の内面にあるのか、人間の内面を超えた所にあるのかに焦点をあてることによって異なってくると思われる。しかし、漱石はB-1,2のように「自然」が人間の内面にある意味と、更に人間の内面を超えたB-3~B-4のような「自然」とに意味を持たせている。従って、漱石の「自然」は自己に連続し自己を超越した「自然」であるということが出来ると思われる。だが、このような自己を超越する「自然」が漱石には、なかったとも捉えられなくはない。確かに漱石は、超越的なものを認めず、己の意識、知性を信じていた。「信仰ハ事実ヲ曲解スルコトニ於テ事実ヲ勝手ニselectスルコトニ於テ（耶蘇ノ奇跡等）normal experienceヲ妨害スル者ナリ abnormalナルexperienceヲ与ヘ易キ者ナリ。此点ノ関スル文其文迄信仰ハ吾人ヲ害スル者ナリ」（「ノート」<sup>(27)</sup>）といい、また「吾ガ云フ所ノ者ハ幻象界ノコトナリ幻象以外ニ渡レバ不可許空想ニ帰ス。根帯ナキ迷想ニ帰ス。幻象以内トハ意識ヲ離レズトノコト智ヲ離レズ又意思ヲ離レズトノコトナリ之ヲ換言スレバ生ニ就イテ云フコトナリ」（「ノート」）と述べている<sup>(28)</sup>。このように、漱石は超越的な存在を置かず自己の生そのものである「自然」を自らの意識で明らかにしようとした。阿満によると、漱石の「自己本位」とは、「意識も無意識もふくめて、私というものの全体を統合する主体性の確保である。無意識からの不意の侵略に対しても動じることのない、主体の自覚」にあったが、「あくまでも理性、知性の立場から探求されねばならなかった」。そして漱石が、選んだのは「自意識の客観化」「純客観の目」であった。これは「総じて変転きわまりない自意識を、全体的に、公平に凝視することである」。この公平にいずれをも等しく眺めるという視点から、自意識の中に「大きな自然」と「小さい自然」を発見し、「大きな自然」から、「日常的意識を客観視することで、それを超える（それを「小我」と見るという意味で）ことができる」とする考え」を持てたのであるという<sup>(29)</sup>。しかし、阿満のいう「純客観の目」を漱石が持っていたならば、それは自己の「自然」（小我）をもはや超えてしまい、「大きな自然」とは超越的なものになってしまうのではないのか。更にいうと、漱石はこのような境地には至れなかったと見るべきであって、ここから逆に「大きな自然」とは超越的な価値を持つてくるのではなかろうか。即ち、漱石の「大きな自然」は内在する「小さい自然」からあふれ出た「何」か、であったと思われる。漱石はこの「大きな自然」を知るところを断絶したことで、「大きな自然」に支えられている「小さい自然」としての自己を見つけたのではなかろうか。即ち、「この世の生は無窮の生成より成り現われたものであり、この世の生に生きること自体が無窮の生成の一瞬に生きること」<sup>(30)</sup>を知ることによって、「小さい自然」という自己が「生成全体」という「大きな自然」（「おのずから」としての自然）の一部であることを知ったのであると思われる。

確かに、阿満のいうように「大きな自然」の境地に至ったと見られなくもない。弟子に語ったあの「則天去私」巡る会話はそうした境地を獲得したと見えなくもないからだ。弟子が本能を自在にコントロールする態度を体得したかという問いに対して、漱石は、

漸く自分も此頃一つのさういった境地に出た。『則天去私』と自分ではよんで居る（中略）

つまり普通自分自分といふ所謂小我の私を去って、もっと大きな謂はば普遍的な大我の命ずるままに自分をまかせるといったやうな事なんだが、さう言葉で言ってしまったんでは尽くせない気がする。その前に出ると、普通えらさうに見える一つの主張とか理想とか主義とかいふものも結局ちっぽけなもので、さうかといって普通つまらないと見られてるものでも、それはそれとしての存在が与えられる。つまり観る方からいへば、すべてが一視同仁だ。差別無差別といふやうな事になるんだらうね。<sup>(31)</sup>

また、同じ聞き書きには、娘がめっかちになったとしても「今の僕なら、多分、ああ、さうかといつて、それを平静に眺める事が出来るだらうと思ふ」<sup>(32)</sup>という。しかし、これをもって漱石が「大きな自然」を獲得していたとはいえない。何故なら、森田草平による聞き書きでは、「それを見ても、自分はああさうかと云ったまま、心を動かさずにいられるやうな境地に入ったとは云はないが、さういう境地に入りたいとは始終心懸ている」<sup>(33)</sup>となっており、漱石自身そのような境地に入ったとはいっていない。更に、

生よりも死、然し是では生を厭ふといふ意味があるから、生死を一貫しなくてはならない（もしくは超越）、すると現象即實在、相対即絶対でなくては不可になる。「それは理屈でさうなる順序だと考へる丈なのでせう」「さうかも知れない」「考へてそこへ到れるのですか」「ただ行きたいと思ふのです」（「断片」大正四年）

という。これらを見ると、漱石はあの「大きな自然」（大我）には至れなかったといえるが、しかし目指していたといえるのではなからうか。むしろ、ここに至れなかったからこそ自己を超越している「自然」という存在が見出せたと思われる。つまり、こうした意識による追求の果てに自己を超越している「自然」を見出したのである。家永三郎が「彼の求める『絶対』は何処迄も現実の有限性を有限性としてこれに即して成立する無限性でなければならなかった」。しかしながらこの境地に入る名案がなく「折角絶対の境地と相接しながら徒に其周囲をどうどう巡りするの外なく、ここに漱石の宗教の限界があつたと云つてよい」<sup>(34)</sup>というようなことが、漱石の知性の結論であった。知の断絶によって自己の「小さい自然」を成り立たせている「大きな自然」という自らの意思では追求できない超越的な「何か」があることを見出したのである。だからこそ漱石は「大我の命ずるままに自分をまかせろ」しかなかったのである。従って、「小さい自然」である漱石は、超越的な「大きな自然」を知ることで、その下にある人間個々を見出したのであり、この「大きな自然」に自己を委ねることによって「個人主義」になりえたのである。だから晩年「大きな自然」に対する態度は、知ることを断念していたと思われる。

過去は夢としてさへ存在しなくなる。全くの無になってしまう。（中略）畢竟ずるに過去は一の仮象に過ぎないといふ事にもなる。（中略）さうして当来の念々は悉く刹那の現在からすぐ過去に流れ込むものであるから、又瞬刻の現在から何等の段落なしに未来を生み出すものであるから、（中略）一生は終に夢よりも不確実なものになってしまはなければならない。（中略）これと同時に、現在の我が天地を蔽ひ尽くして厳存しているといふ確実な事実

である。(中略)此「我」が認識しつつ絶えず過去へ繰り越しているといふ動かしがたい真境である。だから其処に眼を付けて自分の後を振り返ると、過去は夢所<sup>どころ</sup>ではない。(中略)生活に対する此二つの見方が、同時にしかも矛盾なしに両存して、普通にいふ所の論理を超越している異様な現象に就いて、自分は今何も説明する積はない。又解剖する手腕も有たない。ただ、年頭に際して、自分は此一体二様の見解を抱いて、わが全生活を、大正五年の潮流に任せる覚悟をした迄である。〔「點頭録」〕

という心境に至れたのである。勿論、重松泰雄のいうように、この心境は「けっして超俗的な〈解脱〉や〈悟達〉の境地を指向しているわけではない<sup>(35)</sup>」。ここには、仮象である不確実な過去と確実な過去がある。そして、「両存して、普通にいふ所の論理を超越している異様な現象」としての不確実な過去については、追求せず、ただ、確実な過去でもって普通の現象を見るという、「一体二様」の見解を把持し、未来を生きていくことが示されていると思える。ここに、知りえるのは自己の「小さい自然」のみということを知り、知ることでできない「大きな自然」に身を任せる漱石を見ることができないのかと思われる。

以上から、世俗外個人としての漱石は、超越的な「大きな自然」を知り、「小さい自然」が「大きな自然に」よって成り立っていることを知ることによって「個人主義」となりえたのであった。しかし、世俗外個人が「世俗内」に移行することによって、個人主義の社会が生まれるのであるから、漱石のような「個人主義」者は、全体論の社会では孤独に陥るしかなかったのである。

#### 四. 漱石の「淋しさ」

「大きな自然」に身を委ね、「個人主義」として生きた漱石は、全体論の社会では自ら「淋しさ」を味わわねばならなかった。「個人主義」であろうとする時、この「淋しさ」は、何故伴わねばならないのであろうか。亀山佳明は、個人主義にはその背後に開かれた「社会=友愛共同体」を有しているので、そこから生じる不安と苦悩は緩められるとともに解消する。しかし、全体論の社会では、友愛共同体が存在せず、現実<sup>(36)</sup>にそれを期待することができないから、漱石の苦悩は倍加されなければならなかったという。確かに非キリスト教圏では、「神の生命を分かち合う」友愛共同体を持つことはできないが、しかし、もとより宗教を持ってない漱石は、この友愛関係を期待していなかったであろう。むしろこの「淋しさ」は、漱石が選択したものなのである。そこまで漱石を「個人主義」者に選択させたのは何だったのだろうか。恐らくは、「西洋人が甲という同じ西洋人の作物<sup>さくぶつ</sup>を評したのを讀んだとすると、その評の当否<sup>とうひ</sup>はまるで考えずに、自分の腑<sup>はら</sup>に落ちようが落ちまいが、むやみにその評を触れ散らかすのです」〔私の個人主義〕という、イギリス留学で体験した当時の日本の現状であろう。そういう現状に対して漱石は、「それはその西洋人の見る所で、私の参考にならん事はないにしても、私にそう思えなけれ

ば、到底受売<sup>うけうり</sup>をすべきはずのものではないのです」「私の個人主義」といい、「自己本位」＝「個人主義」の確立を追求していく。そして「その時確かに握った自己が主で、他は賓<sup>ひん</sup>である」という信念は、今日の私に非常の自信と安心を与えてくれました」「私の個人主義」という。しかし、「個人主義」として生きることは、同時に、必然的に「淋しさ」を伴うものであった。何故ならば、「大きな自然」によって従属されている「小さい自然」としての個々の人間を、個人主義は認めなければならないからである。この点を漱石は、次のように要約している。

第一に自己の個性の発展を仕<sup>し</sup>遂<sup>と</sup>げようと思うならば、同時に他人の個性も尊重しなければならないという事。第二に自己の所有している権力を使用しようと思うならば、それに附随している義務というものを心得なければならないという事。第三に自己の金力を示そうと願うなら、それに伴う責任<sup>おもん</sup>を重んじなければならないという事。(中略) この三者を自由に享<sup>う</sup>け楽しむためには、その三つのものの背後にあるべき人格の支配を受ける必要が起って来るということです。〔私の個人主義〕

漱石のいう日本における「個人主義」とは、全体論社会の中で、この相手を認めなければならないものであるからこそ「或る場合は一人ぼっちになって」、「決して助力は頼めない」のである。こうした漱石の考えは、阿部のいうように「西洋流の社会という概念をわが国にそのまま仮定し、それに対して日本の個人を対比させたところに彼の問題があった<sup>(37)</sup>」といえるかもしれない。しかし漱石は、日本の社会における個人主義を模索し、敢えて「淋しい個人主義」を選択したのである。つまり、漱石は西洋のものではない主体的な「個人主義」を確立したのである。それは、一種の宗教的個人主義である。だから漱石の「個人主義」は当時の西洋化を「上滑りに滑って行かなければならない」〔現代日本の開化〕日本においては特殊である。しかし、宗教的個人主義でない経済的個人主義は当時の日本に蔓延していた。

個人主義には、宗教的個人主義と経済的個人主義の二つに分類できる。経済システムの中の個人ではあるが、この経済的個人主義が個人として捉えられるのは、「このシステムもまたホーリズムの世界から人間を引き離し、彼を独立の単位へと変える。ただし、この独立の単位は、超越的存在とつながる個人ではなく、自己利益の追求の主体としての『個人』である」からである<sup>(38)</sup>。近代化にともない経済的個人主義は宗教的個人主義のような基盤が要らないので、普遍的な要素を持っているといえよう。このような経済的個人主義が当時の趨勢であったのである<sup>(39)</sup>。丸山真男は、個人析出のパターンとして、私化、原子化、自立化、民主化と分類する（もっとも、丸山は、このパターンに政治的権威の中心に対する意識と結社形成の軸をクロスさせているがここでは触れない）。この自立化した個人とは「自主独立で自律心に富み、原子化した個人とは「社会的な根無し草状態の現実もしくはその幻影に悩まされ、行動の規範の喪失（アノミー）に苦しんで」いる人間であり、民主化は「大衆運動に積極的であり」「平等の理想が強調され」、私化は「個人の視野が個人個人の『私的』なことがらに限局され」た人間である。日露戦争後、私化、原子化の個人析出のタイプが圧倒的に存在し、ここでの私化された個人は、自

然主義文学に見られた「人生に対するけだるい虚無的な倦怠感や社会に対するアパセティックな傍観者」の態度を表現していた「文学青年」であり、また世渡りがうまく、「立志」が私化されてエゴイズムとなった「成功青年」であった。一方、原子化された個人とは、社会階級にまでまともらず、生産力が増加した為かきあつめられた悲惨な労働条件下にあった労働者のことである<sup>(40)</sup>という。後者のような個人を見る目を漱石が持たなかったことは、上層の階級的地位にいる漱石にとって限界であったと思われる。これらの人々は、近代化の過程によって、共同体から引き離され無理やりに経済的個人主義に巻き込まれたといえよう。しかし、漱石は私化のような「個人主義」の社会を批判していた。

今人<sup>こんじん</sup>について最も注意すべき事は自覚心が強過ぎる事なり。自覚心とは直指人心見性成仏の謂にあらず。(中略) 自己と他と截然と区別あるを自覚せるの謂なり。この知覚は文明と共に切実に鋭敏になるが故に一挙手一段足も自然なる能はず。(「断片」明治38、9年頃)

このように批判せずにはおけなかった、漱石の「個人主義」の理念は、図らずとも忠実なものであったと思われるが、それだけに厳しく耐なければならないことでもあったのである。

日本において個人主義なるものが社会的に存在しなかった中で、個人主義であろうとするとは、漱石のいうように本質的な「淋しさ」を味わわねばならない。全体論の社会では、個人主義は埋没してしまうか、社会から逃避してしまうか、それとも社会の中で孤立するしかないからである。また個人主義を創出させたキリスト教のような宗教を持たない日本の社会で、個人主義であろうとすることは、「淋しさ」をより感じねばならないだろう。敢えてこの社会で個人主義を選択したとしても、漱石の依拠した「自然」のような超越的存在は、個別的にしか個人と結びつかず、キリスト教のようにすべての個人に結びついているという普遍性を持っていないからである。個人主義として生きることは、「個人の自由」と「淋しさ」という両義性が伴っているものなのである。そして宗教的個人主義が経済的個人主義にとって替わられようとしている近代以降、漱石の問題はより現実的なものとなったともいえる。即ち、それでも個人主義として生きこの「淋しさ」に耐えることができるのか、それともこの「淋しさ」を放棄するのか、という選択である。漱石の「個人主義」は現代まで射程を持ち続けているのである。

自由と独立<sup>おの</sup>と己<sup>み</sup>れとに充ちた現代に生れた我々は、其犠牲としてみんな此淋しさ<sup>あじわ</sup>を味わわなくてはならないでしょう (『こころ』上十四)

#### 注

- (1) 作田啓一「文学・芸術におけるタナトスとエロス」『文学と芸術の社会学』(岩波講座 現代社会学 第8巻) 岩波書店, 1996, 14頁。
- (2) 作田啓一『個人』三省堂, 1996, 41頁。そして、続けて「この前者は人格の尊厳を、後者は自己利益の追求を基本的要素としている」という。個人主義には、他にも、認識的個人主義, 政治的個人主義, 倫理的個人主義等の内容に分類される (作田, 『個人主義の運命 — 近代小説と社会学 —』 岩波新

書1981: 94-102)。しかし、基本的に本稿は、個人主義を宗教的個人主義と経済的個人主義とに分類する作田に従う(『個人』41頁)。また本稿では宗教的個人主義を主として取り上げ、特に経済的個人主義を問題としていないので、経済的個人主義と表記していない場合の個人主義は、この宗教的個人主義を意味している。

- (3) 富永健一『日本の近代化と社会変動』講談社学術文庫, 1990, 65頁。
- (4) 柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書, 1982, 25-39頁。
- (5) 小森陽一『漱石を読みなおす』ちくま新書, 1995, 250頁。
- (6) 小宮豊隆『私の個人主義』『新装版 文芸読本 夏目漱石』河出書房新社, 1975, 208頁。
- (7) 土居健郎『漱石の『個人主義』』『『甘え』の思想』弘文堂, 1995, 93頁。
- (8) L, デュモン『個人主義論考』渡辺公三・浅野房一訳, 言叢社, 1993, 42頁-51頁。
- (9) 同上, 94頁。
- (10) 作田, 前掲書2, 36頁。
- (11) デュモン, 前掲書, 39頁。
- (12) ただし, デュモンのいう, この世俗外における超越的存在との結びつきや世俗外個人が世俗内に移行することによって, 個人主義の社会がうまれるという理論に対しては次のような作田の批判がある。前者に対して, 「神との関係とは, 読者の思い入れで補完しない限り, ごく抽象的な規定であるにとどまり, 単に全体論的な関係とは別のものである, という意味内容以外のものは含んでいない」と言い(作田, 前掲書1, 18頁), 後者に関しては, 「『世俗外』個人は世俗界に入り込むことにより, 俗臭をある程度吸い込まざるをえない。それは功利主義という俗臭である」(同上, 20頁)という。確かに具体性の欠けた超越的存在との結びつきや, 個人主義社会における「俗臭」の問題は検討しなければならない。従って, 本稿においても, 漱石の超越的存在については後に触れている。しかし「俗臭」の問題は, 日本の「個人主義」には言及しなくていいであろう。何故なら, 一般に日本において成立したと思われる「経済的個人主義」は, 当初から「俗臭」であり, 「宗教的個人主義」は社会的に成立しなかったからだ。
- (13) デュモン前掲書, 45頁。
- (14) 作田, 前掲書2, 36-7頁。
- (15) 作田, 前掲書2, 80-90頁。デュモンの観点は世俗外個人が世俗内に入り込むことによって成立することにあるが, 作田は世俗外個人が世俗内個人になることによって, 「現実世界」の人々の全体論的価値基準を変えようとし, その影響を受けた人々もまた世俗内個人となる方向を示している(同書, 56頁)。
- (16) 同上, 106頁。
- (17) 阿部謹也『「世間」とは何か』講談社現代新書, 1995, 202-3頁。阿部は, 又漱石と吉田兼好とを個人主義を貫くことを努力した人物として結び付けている。彼のいう隠者とは, 人間の儀式や世俗を捨てて隠遁生活を送る者であり, 「隠者にとっては現世よりも後世の方が大切であったが, 兼好にとっては後世よりも現世こそが大切であった」(阿部, 同書76-7頁)という。
- (18) 桶谷秀昭『近代自我と個人主義』『国文学 解釈と鑑賞』36-10, 至文堂, 1971, 21-2頁。
- (19) 相良亨『『おのずから』形而上学』『超越・自然』著作集6, ベリかん社, 1995, 119-21頁。
- (20) 相良亨『『おのずから』としての自然』『超越・自然』著作集6, ベリかん社, 1995, 152頁。
- (21) 平井敬良『漱石文学における『自然』の意味』『愛文』22, 1987, 46頁。
- (22) 今西順吉『漱石文学の思想 第一部』筑摩書房, 1988, 541頁。
- (23) 大石嘉美『『私の自然』の意味 ―『こころ』注釈上の問題』『静大国文』32, 1992, 69頁。又大石は, この「自然」を, 人間にも内在しているが, 「個々人の差異を超え, (中略)世界につらなる普遍的な原理としてある」(同書, 73頁)という。この「自然」の捉え方は, 後で述べる本稿の「自然」と近

いが、大石がこの「自然」に「本来あるべき方向」という、人間の方向性を持たせて捉えていることは疑問である。何が「本来あるべき方向」なのかは、人間個々は知り得るはずはないからだ。だからこそ「人間の意志を超えて」いるのである。

- (24) 柄谷行人「意識と自然」『漱石論集成』第三文明社、1992、54頁。
- (25) 樋野憲子「『道草』論 —『自然の論理』について」『文学』41、岩波書店、1967、747頁。
- (26) 阿満利麿「『純客観の目』 — 夏目漱石の求道」『宗教の深層 — 聖なるものへの衝動』人文書院、1985、182頁。
- (27) 『漱石全集』第二十一巻、岩波書店、1997、570頁。
- (28) 同上、46頁。
- (29) 阿満、前掲書、167-90頁。
- (30) 相良、前掲書19、153頁。
- (31) 松岡譲『漱石先生』岩波書店、1934、214-5頁。
- (32) 同上、213頁。
- (33) 森田草平『夏目漱石』日本図書センター、1992、10頁。
- (34) 家永三郎「思想家としての夏目漱石、竝に其の史的位置」『日本思想史における否定の論理の発達』新泉社、1969、315頁。
- (35) 重松泰雄「漱石晩年の思想 — ジェイムズその他の学説と手がかりとして — 」『漱石 その新たな地平』おうふう、1997、353頁。
- (36) 亀山佳明「個人主義の困難と自我変容」『文学と芸術の社会学』（岩波講座 現代社会学 第8巻）岩波書店、1996、72-3頁。
- (37) 阿部、前掲書、202頁。
- (38) 作田、前掲書2、38頁。
- (39) 恐らく経済的個人主義は、宗教的個人主義のように超越的存在との関係が欠けているので、容易に成立する。古プロテスタンティズムが資本主義の生活態度に寄与した「禁欲の精神」に宗教的個人主義をなぞらえてみると、これを必要とはしない近代社会を見るM・ウェーバーの次の言葉が参考となる。

（近代経済秩序界）は現在、圧倒的な力をもって、その機構の中に入りこんでくる一切の諸個人（中略）の生活のスタイルを決定しているし、おそらく将来も、化石化した燃料の最後の一片が燃えつきるまで決定しつづけるだろう。バックスターの見解によると、外物についての配慮は、ただ「いつでも脱ぐことができる薄い外衣」のように聖徒の肩にかけられていなければならなかった。それなのに、運命は不幸にもこの外衣を鋼鉄のように堅い檻<sup>おり</sup>としてしまった。禁欲が世俗を改造し、世俗の内部で成果をあげようと試みているうちに、世俗の外物はかつて歴史にその比を見ないほど強力になって、ついには逃れえない力を人間の上に振るうようになってしまったのだ。今日では、禁欲の精神は（中略）この鉄の檻から抜け出してしまった。ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱をもう必要としない（大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989、365頁）。
- つまり、宗教的個人主義とは近代化の中では、もはや成立しにくいのである。近代以降、現代まで及んでいるのは、経済的個人主義のみであろう。漱石のこのような相手を認める「個人主義」は特殊でありつづけるか、ウェーバーのいう「天職」の概念と同じく、「かつての宗教的信仰の亡霊として、われわれの生活の中を徘徊している」（同上、365頁）からである。
- (40) 「個人析出のさまざまなパターン — 日本近代をケースとして — 」『丸山真男著作集』第九巻、岩波書店、1996、383-400頁。

個人主義の「淋しさ」 （新矢 昌昭）

（漱石の引用にあたっては、原文を損なわない限りで改めている個所がある）

（しんや まさあき 社会学研究科社会学・社会福祉学専攻博士後期課程）

1999年10月15日受理